مآزق الحداثة:

الخطاب الفلسفي لما بعد الحداثة

رفيق عبدالسلام بوشلاكة*

تمهيد

هذه المقالة محاولة لرصد مآلات الفكر الفلسفي الذي تَبلور في عصر التنوير الأوروبي ومهّد الطريق أمام الحداثة الغربية في المجالات الفكرية والثقافية والاجتماعية والسياسية. ولا تهتم المقالة بعرض الخطاب الفلسفي الذي أسس للحداثة وتحليله،[1] وإنما يتوجه التركيز إلى قراءة بعض التيارات الفلسفية والثقافية التي تفرعت عن ذلك الخطاب التأسيسي، إما تطويراً وبلورة له ودفعاً له إلى نهاياته المنطقية، أو نقداً ونقضاً له وثورة عليه. هذا وقد أولى البحث اهتماماً خاصاً بمسألة مآزق الحداثة وما لحق بخطابها الفلسفي من أزمات.

مآزق الحداثة

منذ أواخر القرن التاسع عشر بدأت تبرز إلى السطح مختلف مظاهر الاختناق والتأزم على مشروع الحداثة الغربية، وهي أزمة ترتسم شخوصها على مختلف مناحي الحياة الغربية من أكثر أشكالها بساطة إلى تلك الأكثر تركيباً وتعقيداً وهو ما سبق أن عبر عنه (السوسيولوجي) الفرنسي "آلان توران" في كتابه المعنون الخطاب الفلسفي للحداثة بقوله "إن الحقل الاجتماعي الثقافي الغربي منذ أواخر القرن التاسع عشر لا يمثل مرحلة جديدة في مسار الحداثة بقدر ما يمثل مرحلة نقضها وتفكيكها".[2] لقد واكب هذه الأزمة حركة نقدية واسعة عملت على تقويم مختلف نتاجات العقل الغربي وتفكيكه إلى حد الجذرية التامة التي تستهدف كل أسس الثقافة الغربية ومرتكزاتها بما في ذلك تلك التي كانت توضع في عداد البديهيات والمسلمات، الوجه

---

* بكالوريوس في الفلسفة من جامعة محمد الخامس بالرباط (المغرب)، ويعد حالياً أطروحة للدكتوراه حول الحداثة والعلمانية بجامعة وستمنستر في لندن.

1 قدم عز الدين المولى عرضاً وتحليلاً مفيداً لذلك في مقالته: "في الرؤية الغربية لتاريخ الحداثة"، إسلامية المعرفة، العدد الرابع، ص93-133 وهناك مراجع كثيرة بالعربية ظهرت في الآونة الأخيرة حول الموضوع.

2 راجع في هذا Touraine, Alaine: Critique de la modernite (Paris: Editions Fayard, 1992.

الأبرز لهذا المشروع اتجه على التشكيك في العقلانية الغربية ومجمل القيم الملزمة لها من قبيل النزعة الإنسانية ومقولات الوعي والإرادة والتقدم التاريخي وغيرها ليشكل ذلك تياراً عريضاً عرف اليوم بتيار ما بعد الحداثة، وهو تيار له تأثيراته الواضحة في مختلف حقول المعرفة الغربية من فلسفة وأدب وعلوم إنسانية وغيرها. لقد أعلن هذا الخطاب الفلسفي الجديد عن تلاشي الأفق الثقافي الذي أسس فيه الإنسان الغربي دلالات وجوده على امتداد القرون الثلاثة الأخيرة التي دشنت البداية الفعلية لمشروع الحداثة الغربي.

1– تفكيك فلسفة الذاتية

مهد الأرضية لنشأة الخطاب الفلسفي المعاصر الذي أصبح يعرف اليوم بعنوان بارز ومثير يسمى بفلسفة "موت الإنسان"، وهو خطاب "ينذر بفشل مشروع الحداثة برمته وبتصدع وانهيار جميع الأسس والقيم التي بني عليها، وفي مقدمة ذلك الإنسان صاحب الوعي والإرادة، العقل والعقلانية المتطورة، التاريخ والتقدم والإمكانيات الواقعية للتحرر"،[3] لقد مهد الأرضية لنشأة هذا التيار ثلاث شخصيات رئيسة وهي على التوالي "فرويد: بتحليلاته النفسية، وماركس بتحليلاته الاجتماعية، ونيتشه بتحليلاته "الجينيالوجية"، وإن كان التأثير الأبرز لهذا الأخير بحكم نزعته النقدية الجذرية.

– فرويد: قلبت التحليلات النفسية لفرويد مفهوم الشخصية قلباً جذرياً وذلك من خلال ابتداعه لمفهوم اللاشعور الذي يعد عنده أساس التحكم في السلوك الواعي للشخصية، وبموجب ذلك لم يعد يتحدد الإنسان بوصفه وعياً وإرادة حرة بقدر ما أصبح يتحدد بوصفه خزاناً لا شعورياً تعتمل فيه طاقة متفجرة من الرغبات الحيوية التي تفوق سلطة الوعي وضوابط العقل ذاته، فأهمية الإنسان من وجهة نظر "فرويد" لا تكمن في كونه كائناً عاقلاً، ولا في كونه ذاتاً قاصدة وواعية متحكمة في نفسها، ومواضيعها الخارجية بالمعنى الديكارتي ولكن بوصفه كائناً حيوياً له حاجياته ورغباته المرتبطة بدوافع الغريزة وحاجيات الجسد، حيث إن سلوك الإنسان يرتبط بدوائر اللاوعي أكثر من ارتباطه بالوعي، وباللاشعور أكثر من الشعور، وباللاعقل أكثر من العقل، أي: أن نظرية التحليل النفسي قد أكدت على وجود حتمية تنتظم الحياة النفسية للشخصية وأن مفهوم الإنسان الواعي والعاقل أو المسؤول و"السيد على نفسه" ليس إلا من مخلفات الوهم

3 عبد الرزاق الدواي "موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر"، بيروت دار الطليعة، (1992)، ص6.

الفلسفي لا غير، وقد أكد فرويد في دراسة له تحمل عنوان "واحدة من مصاعب التحليل النفسي" صادرة سنة 1917م بأن نظريته النفسية قد "ألحقت بكبرياء البشرية ثالث إذلال كبير لها بعد كوبرنيك وداروين"، فإذا كان كوبرنيك قد قوّض مركزية الأرض ومن ثم "مركزية عالم الإنسان" من خلال نظريته الفلكية التي فجرت نظام (الكوسمولوجيا) المغلقة، وإذا كان داروين قد بين في "أصل الأنواع" تناظر عالم الإنسان والحيوان، فإن فرويد قد نزع عن الشخصية الإنسانية كل ادعاءات التماسك والوعي وألقى بها مجرد ذات مبعثرة ومشتتة ليس لها من مرتكز أو قانون ينتظمها، غير تعاقب مفاعيل وتأثيرات قوى اللاشعور المختزنة منذ أعماق الطفولة، وتعد قراءة الطبيب والمفكر الفرنسي "جورج لاكان" لأعمال فرويد من أكثر القراءات ذيوعاً وشيوعاً في الأوساط العلمية والأكاديمية، فقد عمل على المزاوجة بين نظرية فرويد في مجال التحليل النفسي وبين المنهج اللساني البنيوي حيث تتم قراءة ظاهرة اللاشعور كما لو كانت تماثلا بنيوياً للظاهرة اللغوية نفسها، أو قل هي اللغة ذاتها، أين يكون المعقول طريقاً "للامعقول" والوعي طريقاً للاوعي، ومما يخلص إليه جورج لاكان في قراءته الخاصة هو القول بأن التحليل النفسي على النحو الفرويدي لا يكشف لنا عن ذات واعية ولا عن طبيعة إنسانية أصيلة، ولكن عن بنْيات لا شعورية تتحكم في سلوك الشخصية في كل حركاتها وسكناتها، كما أصبحت الأعمال النقدية "لإيريك فروم" أحد أعلام مدرسة فرانكفورت –التي زاوج فيها بين التحليل النفسي الفرويدي والتحليل الاجتماعي لتفكيك النظام الرأسمالي في مرحلته المتقدمة وخاصة في وجهه الأمريكي– وأعمال وليام رايخ الداعية إلى ثورة جنسية تحرر الغرائز وسلطة الجسد من التحكم الاستهلاكي المرتبط بنظام السوق الرأسمالي، مصدراً مهماً يتغذى منه تيار "ما بعد الحداثة" خاصة في مجال التحليل النفسي والاجتماعي.[4]

– **ماركس**: على الرغم من أن كتابات ماركس تظل في مجملها مفعمة بتطلعات الفكر الأنواري من جهة تعلقه لمطلق بالعلم والتقدم التاريخي؛ إلا أن ما كان محل اهتمام خاص في فكره هو تأكيده مفهوم البنية والطبقة والعلاقات الاجتماعية أكثر من تأكيده الفرد والوعي والإرادة، وقد عمل الفيلسوف الفرنسي ألتوسير

---

4 يعد وليام رايخ من أنصار التحررية الجنسية التي تُعدّ في منظوره شكلاً من اشكال التمر على النظام الرأسمالي الذي يعتبره منمطاً للغرائز بحسب حاجات الطبقة البرجوازية ورهاناتها. لمزيد من التفصيل يمكن العودة إلى مؤلفه الرئيس "الثورة الجنسية" La revolution sexuelle.

على دفع هذه الحتمية التاريخية إلى حدودها القصوى بغاية تخليص الماركسية من كل نزعة إنسانية من خلال العودة إلى النصوص الأصلية لماركس وإعادة تأويلها على نحو جديد، مؤكداً أن النظرية التاريخية لماركس لا تعترف بوجود الذات ولا الفاعل التاريخي، ولكن بالبنيات الموضوعية، وقد عمل **ألتوسير** على إعادة بناء النص الماركسي انطلاقاً من استعارة بعض المفاهيم الإجرائية من مصادر معرفية مختلفة خصوصاً من ميدان التحليل النفسي حيث استخدم مفهوم "اللاشعور"، ومن مجال (الإبستمولوجيا) المعاصرة "لباشلار" مفهوم القطيعة. يقسم "**ألتوسير**" الحياة الفكرية لماركس إلى مرحلتين كبيرتين لا توجد بينهما حسب رأيه استمرارية رتيبة بقدر ما توجد قطائع ومراجعات.

المرحلة الأولى أو ما يسميه مرحلة الشباب تمتد إلى غاية كتاب "الإيديولوجيا الألمانية" سنة 1845 حيث كان ماركس واقعاً تحت تأثيرات الفلسفة الهيجلية مركزاً على الإنسان بوصفه وعياً وإرادة، وعلى التاريخ بوصفه غاية وتقدم. أما في مرحلته الثانية أو مرحلة النضج فقد قام بتصفية الحساب مع مواريث الهيجلية، مسجلاً "قطيعة إبستمولوجية" مع ركامه الفكري السابق، وكان من نتائج هذا التحول التخلي عن النزعة الوضعية والإنسانية من خلال تأسيس نظرية جديدة في المعنى والدلالة تنأى عن القول بالمباشرة والوضوح.[5] ومن علامات ذلك تجاوز العلاقة الميكانيكية والانعكاسية بين (الأيديولوجيا) والواقع، لأن (الأيديولوجيا) لم تعد مجرد "وعي زائف" أو "غير مطابق للواقع" يكفي إعادة تصويبه حتى يتم التخلي عنها ونبذها مثلما تبشر بذلك النظرة الوضعية استناداً إلى سلطة العلم، وعلى النحو الذي عبر عنه ماركس في بداية حياته الفكرية، بل هي علاقة متينة بالوجود الاجتماعي للأفراد. وبموجب ذلك لا يمكن تصور حياة مجتمع ما دون (أيديولوجيا) لأنها جزء مكين من البنية الاجتماعية ذاتها، وليست مجرد بنية فوقية مضافة إليها. وكان من نتائج ذلك –حسب رأي "ألتوسير"– تأسيس التاريخ بصفته موضوعاً علمياً يستند إلى مقولات اجتماعية

---

[5] المقصود بفلسفة المباشرة والوضح تيار العقلانية الفلسفية الذي يمتد ما بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر. وما هو مشترك بين هذا التيار –على ما بين عناصره ومدارسه من ختلافات– هو تأكيد قدرة الإنسان على كشف الحقيقة وبلوغ عمق الدلالة انطلاقاً من قدراته العقلية والعلمية، أي إن هذا التيار يستند إلى نظرية يسيرة في التأويل والدلالة مفادها إن الدال يحيل مباشرة إلى مدلوله ويكفي استحضار اليقظة الذهنية حتى يتم الكشف عن كل الدلالات النصية والوجودية والمعرفية.

"علمية" مثل نمط الإنتاج، وقوى الإنتاج، وعلاقات الإنتاج، والطبقة، و(الأيدولوجيا)، والوهم... وهو ما تجسَّد بصورة واضحة في كتاب **رأس المال**.[6]

وبغض النظر عن مدى صحة القراءة التي استند إليها "ألتوسير" في فهم النص الماركسي والتي لا تخلو في حقيقة الأمر من نزعة (إيديولوجية) بارزة للسيطرة على تناقضات النص الماركسي من جهة، ودفعه في وجهة معادية للنظرة الإنسانية وتراث فلسفة الأنوار من جهة أخرى، فالثابت في كل ذلك هو أن القراءة الجديدة التي اعتمدها "ألتوسير" قد كان لها تأثيرها الواضح في الأوساط الفكرية والأكاديمية وحتى السياسية الغربية وخاصة الفرنسية منها حيث كانت مصدراً أساسياً يعتمده التيار النقدي في الفلسفة المعاصرة المخاصم للعقلانية الكلاسيكية خاصة وأن ألتوسير كان عضواً بارزاً في الحزب الشيوعي الفرنسي قبل أن يترك موقعه بعد ثورته العنيفة على الماركسية المدرسية.

نيتشه: بعد نيتشه من أكثر الفلاسفة تأثيراً في الفلسفة الغربية العصرية والوعي الغربي عامة، وقد خضعت أعماله النقدية والعنيفة للتراث الفكري الغربي إلى عمليات بعث نشيط وإعادة تأويل –خاصة بعد الحرب العالمية الثانية التي كانت عبارة عن اختبار عملي وضع مجمل (طوباويات) الأنوار وتطلعاتها الفكرية والتاريخية على محك الاختبار –خاصة في الوسط الفلسفي الفرنسي والألماني اللذين يلتقيان على الرغم مما بينهما من مساحات التباين والاختلاف– عند نزعتهما التفكيكية والتقويضية للتراث الفلسفي التقليدي. اتجه النقد النيتشوي إلى تقويض بداهات العقلانية الغربية وكل القيم الملازمة لها بما في ذلك قيمة العقل والحقيقة ذاتهما وذلك من خلال الوجوه الآتية:

1– رفض القول بمنطقية الوجود، أو اعتبار الحقيقة مجرد نوع من المطابقة بين الفكر والوجود، استناداً إلى آليات الاستدلال المنطقي مثلما درج عل ذلك التراث الفلسفي الغربي. ومع تأكيده الشروط الحيوية لإنتاج المعرفة، وهذا ما يسميه "إرادة الحقيقة" (التي تعد التعبير المعرفي المكثف عن إرادة القوة)، فالنماذج

---

[6] لمزيد من التفصيل راجع: Althusser, Louis: Lire le Capital (Paris, 1973). من الواضح أن قراءة ألتوسير للنص الماركسي كانت شديدة التأثير بالمدرسة البنيوية سواء كان ذلك في مجال الألسنيات. كما تبلورت مع فردينان دي سوسير، أو في مجال (الأنثربولوجيا) الثقافية على النحو الذي تبلور مع كل من مارسيا إلياد وكلود ليفي ستروس. وتعد الأطروحات الفكرية لهذه المدرسة مضادة للنزعة الإنسانية ولتراث العقلانية عامة من جهة إبرازها لقوة البنى والعلاقات العامة واللاواعية على حساب مفاهيم الفرد والوعي والحرية...

المنطقية التي يثبتها فلاسفة (الميتافيزيقا) بطريقة رياضية ليست عنده إلا شبكة عريضة من الأوهام والأضاليل، لأن ما يثبته الإنسان عامة ليس في نهاية المطاف إلا إسقاطاً لغرائزه على الموضوعات الخارجية. فالنماذج المنطقية التي منحها الفلاسفة درجة اليقينية والكونية لا تمتلك من المنظار النيتشوي أية قيمة وجودية لأنها مجرد أدوات وذرائع لخدمة مصالح ورهانات إنسانية معينة مدفوعة بإرادة القوة. يقول نيتشه: "لا شيء يثبت أن نماذجنا المنطقية يمكن أن تكون كونية وضرورية، لقد وضعنا فيها ثقتنا بصورة مطلقة لأننا لا نستطيع أن نعيش بدونها، ولكن الحياة نفسها لا يمكن أن تكون إثباتاً منطقياً.[7]

2- ضرب الثنائيات الوجودية والفكرية التي تمثل دعامةً وسنداً للقول الفلسفي التقليدي، مثل المقابلة بين الحقيقة والخطأ، والحسي والعقلي، والظاهر والباطن، والروح والجسد، والفكر والوجود. وقد كانت الفلسفة الأفلاطونية موضوعاً مركزاً للنقد والهدم –لا بصفتها مدرسة أو منهجاً مخصوصاً في تاريخ الفلسفة ولكن بصفتها المرتكز والبنية للفكر (الميتافيزيقي) برمته، كما كانت المسيحية رمزاً للفكر الديني عامة، وذلك من خلال الكشف عن جذورها الخلقية والنفسية. فالمنهج "الجينيالوجي" الذي ابتدعه نيتشه تتمثل مهمته الأساسية في تتبع نشأة (الميتافيزيقا) الغربية وتطورها والكشف عن مجموع القيم الخلقية الملازمة لها بالإحالة دائماً إلى شروطها الوجودية والمصلحية المنتجة لها، وذلك من أجل الكشف عما يسكنها من رهانات ومصالح حيوية. وفي مقابل هذه الثنائية، يدعو نيتشه إلى المطابقة بين الفكر والحياة في حركة تدفقها وسيلانها الأبدي، وفي مقابل المكانة المخصوصة التي تمنحها (الميتافيزيقا) للحقيقة، يؤكد نيتشه أهمية الخطأ والوهم بوصفهما شرطين لازمين للوجود الإنساني الحي، لأنه لا يمكن –في رأيه– تصور حياة الإنسان دون "كمية محددة من الوهم" على الأقل، ولأن الحقيقة "قاتلة" ولا يمكن احتمالها على حد تعبيره؛ ولذلك فهو يرى أن الناس ينزعون إلى معايشة الأوهام كما لو كانت حقائق أساسية بغاية حفظ تماسكهم الوجودي. وينبه نيتشه هنا إلى أن الخطأ أو الوهم ليس مجرد عرض يطرأ على الوجود يمكن التغلب عليه باسم سلطة العقل أو الحقيقة، مثلما ذهب إلى ذلك كانط ومن بعده هيجل، بل هو من المكونات الصميمية للوجود ولنظام الحقيقية، لأن ما يسمى حقيقةً وعقلاً ليسا في نهاية الأمر سوى سلسلة من الأخطاء الأساسية التي اصطنعها الخطاب الفلسفي.

---

7 انظر: Nietzsche, F.: Gai Savoir, P.625

وتتويجاً لهذا المشروع النقدي، ينتهي نيتشه إلى تأسيس نظرية جديدة في الحقيقة والمعنى استناداً إلى ما يسميه "المنظورية المعرفية" التي تفقِد الوجود كل مرتكزاته الماهوية والجوهرية، وتحوله إلى ضروب من المجازات والأعراض الدالة؛ فأن نؤوّل الوجود ونصنع الحقيقة معناه أن ندخل في علاقة منظورية –ومن ثم جمالية– مع نص الوجود. وقد أثنى نيتشه منذ أول مؤلفاته "**الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي**" على فلاسفة الإغريق الذين كتبوا من قبل ما أسماه "بالجريمة السقراطية"، لأنهم كانوا يحددون معنى وجودهم الخلقي والديني بصورة جمالية، وفي تناسق تام مع متعة الحياة، بعيداً عن الاستدلالات المنطقية والفكرية المضللة. وتتمثل "جريمة" **سقراط** ومن بعده تلميذه **أفلاطون** في اكتشاف ما أسماه بالفضيلة الخلقية التي أعطياها طابعاً عقلياً كلياً. وخلاصة ذلك أن فلسفة نيتشه لم تُبق من الوجود إلى طابعه العرضي، نافية في الوقت نفسه المقابلة بين العرضي والجوهري، ولم تستبق من المعرفة غير طابعها التأويلي النسبي، فالذات المؤولة ليس لها مما تقرأ في نص الوجود عامة وفي النص المكتوب خاصة غير ذاتها وشروطها الحيوية: "إن الإنسان لا يجد في الأشياء في نهاية المطاف غير ما صنعه هو بنفسه وما يعثر عليه يسمى هنا حباً ديناً، مرحاً...".[8]

وبناء على ذلك لا توجد ذات قصدية وواعية تكون مرتكزاً للعملية التأويلية، ولا توجد موضوعات خارجية مستقلة عن هذه الذات، ولكن كل ما هنالك منظورات متباينة ومتزاحمة، أي عملية من التأويلات المتناسلة التي لا نهاية لها، فما من تأويل إلا ويؤدي إلى تأويل آخر، وما من قراءة إلا وقد سبقتها قراءات أخرى وهكذا... وذلك لأن الوجود –في نهاية الأمر– ليس إلا أعراضاً وسطوحاً لا ماهية لها. وتمثل صرخة "موت الإله" التي أطلقها نيتشه إعلانا عن تصدع جميع الضمانات التي كانت تسمح بتعقل العالم، وتطويحاً بجميع المرتكزات والماهيات، بما في ذلك الإنسان نفسه الذي أصبح مجرد لعبة للتشتت والاختلافات في وجود عرضي لا ماهية له. بل إن القول بـ"موت الإله" سيفسح المجال أمام القول بموت الإنسان نفسه، أي نهاية النزعة الإنسانية التي كانت تعد الذات القصدية والواعية مصدراً ومرتكزاً لإنتاج القيم والمعاني، في حين أن الذات في فلسفة نيتشه أصبحت هي نفسها مفعولا للعملية التأويلية، وهي بذلك مجرد لحظة متلاشية وسط عالم لا مرتكز ولا قيمة نهائية له. وبذلك تنتهي الفلسفة النيتشوية بنزعتها التمردية الجامحة على مواريث

---

[8] انظر: Nietzsche, F.: La volonte de Puissance, Tome 2, P.263,
وقد ترجمه من الألمانية إلى الفرنسية Genevieve Bianquis، باريس: منشورات غاليمار Gallimard، 1947، 48.

الفلسفة الغربية (الميتافيزيقا) إلى إفراغ الوجود من كل أعماقه ودواخله؛ فلا تبقى منه إلا حركةٌ اعتباطية لا بداية لها ولا نهاية، حركة يسميها نيتشه "بالعود الأبدي" ولا تبقى من معنى للحياة والعالم غير إرادة القوة المحضة، وقد صرح نيتشه بذلك في قوله: "هل تريدون أسماء لهذا العالم... وحلا لجميع أسراره وألغازه؟ إنه إرادة القوة ولا شيء غيرها". وبذلك ينتهي المشروع النقدي لنيتشه على ضخامته إلى فسح المجال أمام خلُقية العدمية واللامعنى في عالم "كله بشاعة وفوضى وعبث" على حد تعبيره.

2– التيار التفكيكي والهدمي

عمل هذا التيار –على اختلاف رموزه وعناوينه– على هدم التراث العقلي للفكر الغربي على النحو الذي أقام أسسه تقليد عصر التنوير منذ القرن السابع عشر، وهو –كما سبق أن بينا– يعود بجذوره الأساسية إلى النزعة النقدية الجذرية لفلسفة نيتشه. ومن الملاحظ هنا أن هذا التيار عبّر عن نفسه تحت عناوين كبرى ومثيرة مثل تجاوز (الميتافيزيقا) وهدمها الذي يعد الفيلسوف الألماني **مارتن هايدجر** من أهم رموزه، وفلسفة "موت الإنسان" التي يعد الفيلسوف الفرنسي **ميشال فوكو** ومن بعده **جيل ديلوز** من أبرز المعبرين عنها، ومدرسة الاختلاف التي يعد **جاك دريدا** من أهم أعلامها وأشهرهم.

أفصح هايدجر –منذ كتابه الأول "**الوجود والزمان**" الصادر 1972 عن رهانه الفلسفي الذي لخصه في تقويض (الميتافيزيقا) وهدمها. ويعطي "هايدجر" لكلمة (ميتافيزيقا) تحديداً عاماً وشاملاً بحسبانها مجموع ظواهر الفكر الغربي من فلسفة وفنون ومعارف وتقنيات وأخلاق... إلخ، ويمتد الخيط الناظم لهذه الميتافيزيقا عند **هايدجر** من **برمنيدس** (أب الميتافيزيقا الغربية) إلى نيتشه نفسه الذي يصفه في كتابه الشهير (**نيتشه والفلسفة**) "بأنه لحظة اكتمال (الميتافيزيقا) الغربية".[9] إن مهمة هدم (الميتافيزيقا) أو (الانطولوجيا) مهمة حيوية وتتطلب الإنجاز، لأن هذه (الميتافيزيقا) ليست إلا سقوطاً في الأخطاء الأساسية للوجود أو هي –بعبارة هايدجر– "نسيان للوجود وتفكير في الموجود"، ذلك أن خطاب (الميتافيزيقا) حسب هذا الفيلسوف

---

9 يقول هايدجر في معرض قراءته لفلسفة نيتشه: "إن الدلالة الجديدة ستبدأ من خلال إعادة تقويم القيم، وسيصبح غياب المعنى هو المعنى الوحيد، والحقيقة ستصبح صحيحة إذا ما كانت إرادة راقية، وبذلك سيكون عصر اكتمال غياب المعنى هو ما يحدد اكتمال الأزمنة الحديثة". انظر كتاب هايدجر بعنوان نيتشه والفلسفة، الجزء الأول ص151.

كان يتحرك من بدايته إلى نهايته في عملية خلط بين الوجود والموجود، أي أنه خطاب وهمي حول الموجود العرضي بحسبانه الوجود الأصيل. لذلك فإن مهمة (الأنطولوجيا) الأساسية التي يبشر بها "هايدجر" تتمثل في التساؤل الفلسفي العميق حول "جوهر الوجود"، وذلك من خلال الرجوع إلى الوراء والنزول في أعماق (الميتافيزيقا) لكشف أوهامها وأخطائها الأساسية، وكذا لفضح "سرها" اعتماداً على المنهج الاستذكاري. فما كان يسمى "جينيالوجيا" عند نيتشه سيصبح "استذكاراً " عند "هايدجر"؛ فالاستذكار هو الذي يسترجع (الميتافيزيقا) من حيث هي وهم وأخطاء، –ولكنها "فترة ضرورية في تاريخ الوجود– وهو الذي يسمح لنا بالتفكير في الكيفية التي عن طريقها يحدد الوجود حقيقة الموجود" أي إن فعل الاستذكار هنا ليس إلا من فعل الوجود ذاته لأن تاريخ الفكر أو الفلسفة من وجهة نظر هايدجر ليس في نهاية الأمر إلا القدر الذي تفوه به الوجود يرتقي إلى اللغة فيما يقوله المفكرون الأساسيون، وما أفكار فيلسوف في مرتبة نيتشه إلا صدى لتاريخ الوجود في الكلام الذي فاه به ذلك الرجل التاريخي كما لو كان لغته".[10] إن عملية الكشف عن أسرار (الميتافيزيقا) وفضح أخطائها الأساسية بغاية تفكيكها وهدمها لا تعني –عند هايدحر– القضاء المطلق على كل فكر (ميتافيزيقي)، مثلما تفعل النزعة الوضعية استناداً إلى الواقع الاختباري العلمي، لأن (الميتافيزيقا) عنده ليست مجرد قول عابر بل هي بنية الوجود ذاته. وليست النزعة الوضعية التي وضعت على رأس أولوياتها تجاوز الميتافيزيقا بالاحتكام إلى مرجعية العلم وسلطانه إلا الوجه الآخر (للميتافيزيقا)، أو هي – كما يقول– "الميتافيزيقا وقد بلغت أوجها". وعلى الرغم من إقراره بأن تاريخ (الميتافيزيقا) هو ضروب من الأوهام والأخطاء الأساسية، إلا أنه مع ذلك لا يمكن تصور مرحلة من مراحل التفكير الإنساني دون ظلال (ميتافيزيقية) لأنها "قدر والوجود مأواها" على حد قوله.

يرجع "هايدجر" التحولات الكبرى في تاريخ الفكر الغربي إلى مجرد تحول في كيفيات تأويل الوجود ونمط الحقيقة ضمن الخط العام لجوهر (المتافيزيقا) الذي شهد تعديلات مهمة مع ديكارت ثم ينتشه لاحقاً، ولكن دون أن يمس ذلك جوهر (الميتافيزيقا). يقول **هايدجر** في كتابه **المتاهات**: إن ما يميز الأزمنة الحديثة

---

10 لمزيد من التوضيح يمكن العودة لمؤلف هايدجر: رسالة في النزعة الإنسانية بالفرنسية.

Lettre sur L'humanisme, Paris: Aubier, 1964.

هو كون العالم أصبح صورة مدركة وممثلة".[11] ونفهم من هذا النص أن الخاصية الأساسية التي تطبع العصر الحديث هي كون العالم أصبح صورة مدركة وماثلة أمام الإنسان، وبذلك تزامنت ولادة "الكوجيتو الديكارتي" مع حدث مركزية الذات الإنسانية، وهو التقليد الفلسفي الذي بقي راسخا إلى اليوم، حيث تتواصل "ميتافيزيقا الفلسفة الذاتية" من ديكارت إلى نيتشيه نفسه الذي اكتفى بتعديل الذات العاقلة –التي تبتغي القوة والسيطرة على موضوعاتها عند ديكارت– إلى ذات متماهية طبيعة ووظيفة مع إرادة القوة. وما هو جوهري ومشترك بين هذين الفيلسوفين في رأى "هايدجر" –هو– أن كل منهما كان يبتغي القوة والسيطرة على الطبيعة والعالم الخارجي منذ البداية، وذلك من خلال وضع الإنسان في قلب العالم وإحلاله محل الإله أو أي قوة غيبية أخرى.

إن فلسفة تفكيك الميتافيزيقا أو مجاوزتها ستعمل على تقويض جميع مرتكزات الوجود الإنساني ، ولن يبقى في نهاية المطاف غير وجود الإنسان عاريا من الأوهام أمام"حقيقة الوجود" الذي لن يكون هو نفسه إلا الفراغ والضياع. وعلى الرغم من نفور **هايدجر** من طرح السؤال الخلقي بسبب أن الموضوع الخلقي عنده هو بحث "في الغايات وأسس العمل" –وذلك هو جوهر (الميتافيزيقيا) التي وضع على عاتقه مهمة هدمها وتقويضها– إلا انه مع ذلك هناك متضمنات خلقية في فلسفته، وإن كان لم يفصح عنها بصورة جلية وواضحة. وتتمثل هذه المتضمنات الخلقية في التشريع لأخلاق العدمية والعبث. يدعو **هايدجر** في مؤلفه الصغير والمهم **رسالة في النزعة الإنسانية** إلى ضرورة مسايرة لعبة الوجود في لحظات اختفائه وتجليه، وذلك من خلال تحرير الفكر من أسر الأهداف والغايات ما دام الوجود في جوهره لا قرار له ولا عمق، "إذ أن وجوداً بدون أساس يستدعي فكراً بدون أساس". ومن ناحية أخرى، فالإنسان في رأيه لا يمكن أن يوجد وجوداً أصلياً وحقيقياً إلا إذا تخلى عن السؤال الخلقي وأصبح مثل الوردة تماماً تحيا بدون أن تطرح سؤال: لماذا؟" وبذلك تكون الدعوة إلى القطيعة مع الفلسفة الخلقية تأسيساً وتشريعاً لأخلاق العدمية لا غير. وهذا ما يجعل **هايدجر** يتحرك على الأرضية نفسها التي افتتحها سلفه نيتشه، والتي يمكن تسميتها ب"ميتافيزيقا العبث"، تماشياً مع الاصطلاح الذي يستخدمه "هايدجر" نفسه فيما أسماه "ميتافيزيقا الذاتية".

[11] Hiedegger, M.: Chemins qui ne mennent nulle part, Paris: Gallimard, 1962, p.181

أما الفيلسوف الفرنسي **ميشال فوكو** فقد اتجهت فاعليته النقدية صوب الحداثة الغربية سواء كان ذلك في وجهها النظري ومختلف مقولاتها المؤسِّسة، أو من خلال تطبيقاتها التاريخية والعملية. ففي كتابه التأسيسي الأول **تاريخ الجنون** حرص **فوكو** على محاكمة العقل الغربي وإرباكه من خلال إبراز وجهه الآخر، أي الجنون، الذي تم استبعاده وتجاهله بسبب تراث العقلانية الجديدة التي رسَّخ جذورها ديكارت منذ القرن السابع عشر، تماماً مثلما فعل **فرويد** في دراسته للشخصية من خلال إبراز وجهها الآخر المتمثل في آليات العزل والتهميش ومؤسسات العنف التي لازمت ظهور الحداثة الغربية. ولقد كانت مؤسسة السجن موضوعاً مركزاً لدراسات فوكو باعتبارها الوجه الأبرز والمكثف لظاهرة الرقابة والعقوبة الردعية التي أفرزتها ثقافة الحداثة في الغرب. ويضيف **فوكو** إلى كل ذلك أن المجتمعات الغربية الحديثة –التي غالباً ما تنظر إلى نفسها على أنها صورة وشهادة على التحرر الفكري والسياسي– هي في حقيقة أمرها محاطة بشبكة واسعة من السلطات وأدوات الإكراه، الأمر الذي يجعل مقولة الحرية المدعاة موضع مراجعة وتساؤل.[12]

إن الفكرة الأساسية الناظمة للمشروع النقدي لفوكو منذ بداية الستينيات حتى وفاته في بداية الثمانينيات تتمثل في تقويض مرتكزات النزعة الإنسانية وبدهياتها ومختلف المفاهيم التي تسندها مثل العقل والوعي والإرادة الحرة، والفاعل التاريخي إلخ؛ ولقد استمد هذا المشروع أفكاره الأساسية من أقطاب نقد (الميتافيزيقا) أمثال نيتشه وهايدجر والمدرسة البنيوية ونتائجها في مجال التحليل النفسي و(الأنتربولوجيا) الثقافية. ويعد "فوكو" هو المبلور الحقيقي والفعلي لما يعرف اليوم بفلسفة "موت الإنسان"، والمقصود بذلك تحديداً نهاية الإنسان مفهوماً وقيمة على النحو الذي تبلور في أفق الثقافة الغربية الحديثة والعلوم الإنسانية خاصة، فقد بين في مواضع مختلفة من مؤلفاته وخاصة في كتابه (**أركيولوجيا المعرفة**) أن العلوم الإنسانية كانت محكومة منذ نشأتها بفلسفة الأنوار ومختلف تطلعاتها التاريخية التي جعلت من الإنسان (إيديولوجيتها) الكبرى، فضلاً عن كونها كانت محكومة برهانات ومصالح اجتماعية محددة، الأمر الذي يجردها مما تدعيه من علمية موضوعية وحيادية. فعلم الاجتماع مثلاً كان في أصل نشأته وبواعثه "سلطة معرفية" أرادت الطبقة البرجوازية الصاعدة أن تستخدمها بغاية التحكم في التركيبة الاجتماعية وتثبيتها، كما أن علم النفس قد تم

---

[12] لمزيد من التفصيل في هذا الموضوع يمكن العودة لميشال فوكو في كتابه المراقبة والعقاب في ترجمته العربية التي أنجزها الدكتور سالم ياقوت، إصدار مركز الإنماء القومي، بيروت.

استخدامه وتوظيفه من طرف أرباب المصانع بغاية مضاعفة المردودية الإنتاجية للقطاع العمالي من خلال التحكم في بواعثهم النفسية والسلوكية.

ويتلخص مجمل الرهان الفلسفي **لفوكو** -كما أفصح عن ذلك مرات عديدة- في "استئصال هذا الإنسان من حيز الثقافة الغربية"، فقد أكد في كتابه "**الكلمات والأشياء**" أن الإنسان اختراع حديث العهد، وصورة لا يتجاوز عمرها مائتي سنة، إنه مجرد انعطاف في معرفتنا وسيختفي حتماً عندما تتخذ المعرفة شكلاً آخر".[13] إن "اختفاء الإنسان" عند **فوكو** يرتبط ارتباطاً قوياً بإبراز فواعل أخرى سواء كانت معرفية أو تاريخية تفوق الدائرة الفردية لوعي الإنسان نفسه وإرادته، وذلك من قبيل سطوة أنظمة المعرفة التي تفرض نفسها على الأفراد والجماعات في حقبة تاريخية معينة، وتحدد تصوراتهم الخاصة للأشياء والعالم؛ فالنظام التصوري أو ما يسميه فوكو "بالإبستيمي" (Episteme) هو عبارة عن نظرية كبرى تهيمن في عصر معين وتحدد الكيفية التي يفكر من خلالها البشر... وقد خصص كتابه السالف الذكر لإبراز القطائع الكبرى التي عرفتها الثقافة الغربية، والتي يلخصها بوصفها تحولاً على مستوى النظرية التأويلية للعالم أي لمفهوم الدليل والعلامة والمعنى.[14] وفضلاً عن ذلك هناك عامل آخر يسميه **فوكو** "إكراه اللغة"، فهو يرى أن اللغة لا تكتسب قيمتها من الدلالات أو الإحالات المباشرة التي تشير إليها، بل من نظام العلاقات العامة التي تنتظمها، والتي هي في حقيقة الأمر سلطة تفوق سلطة الأفراد. وبموجب ذلك يمكن القول أن اللغة ليس مجرد أداة للتعبير والتواصل، بل هي أولاً وقبل كل شيء نظام عام ومستقل يتكلم من خلاله الأفراد ويُحدد تصوراتهم ورؤاهم للأشياء والعالم بشكل غير واع، وهو ما سبق **لفردينون دي سوسير** أن ذهب إليه في

---

13 انظر: Foucault, Michel: Les Mots et les choses p.15

14 يرى فوكو أن عملية التحول في أنظمة المعرفة الغربية ناتج في عمقه الفلسفي عن التحول على مستوى نظرية التأويل والدلالة، فقد مثل القرنان السابع عشر ثم الثامن عشر قطيعة مع أنظمة المعرفة القديمة التي كانت تقوم على خاصية المماثلة والمشابهة ضمن علاقة دائرية تكرارية، وذلك لصالح نظام جديد للدلالة يتأسس على معنى التمثل والاكتشاف الجديد انطلاقاً من الإمكانيات الاذتية للعقل على النحو الذي وضع أسسه كل من "ديكارت" و"كانط". ثم يخلص إلى القول بأن هنالك علامات تحول جديد منذ أواخر القرن التاسع عشر يعد كل من فرويد وماركس ونيتشه من أقطابه الرئيسيين. يقول فوكو في (جينيالوجيا) المعرفة: "يبدو لي انطلاقاً من فرويد وماركس ونيتشه سيصبح الدليل مؤذياً خبيثاً وسيتخلى عن طيبته أعني أنه أصبح يظهر نوعاً من سوء النية" أي إن العلامة لم تعد تحيل مباشرة إلى مدلولاتها لأنها تحمل أقداراً من التضليل والإخفاء والتورية وسيتخلى الدليل عن طيبته أعني أنه أصبح يظهر نوعاً من سوء النية".

تحليلاته الألسنية البنيوية. وخلاصة كل ذلك، أن صيحة موت الإله التي جلجل بها نيتشه من قبل ستنتهي إلى نهايتها الطبيعية مع **فوكو** بإعلان موت الإنسان نفسه في حيز الثقافة الغربية.

من البيّن هنا أن المشروع النقدي عند **فوكو** على الرغم من قدرته على زعزعة مسلمات وبدهيات العقل الغربي الواثق من نفسه إلى حد الاستعلاء، إلا أنه مشروع يغلب عليه طابع التقويض والهدم أكثر من البناء، وذلك بسبب طبيعته الاحتجاجية التي تكتفي بتقويض القيم والمعاني لصالح الفراغ والعدمية. ومن البيّن كذلك أن **فوكو** أراد زعزعة كل بدهيات فكر الحداثة وأسسه على النحو الذي تبلور خلال القرون الثلاثة الأخيرة، وفي مقدمة ذلك مفاهيم الإنسان والعقل والحرية، تلك المفاهيم المحورية والكبرى التي كان يتركز حولها الوعي الغربي الحديث.

ولكنه لم يجد –وهو ينهض بعمله النقدي– أي مرجع يشده غير متاهات الضياع. وسيأخذ ذلك صورة أوضح في مدرسة الاختلاف فيما بعد مع **جاك دريدا**، الذي أصبحت مهمة الخطاب الفلسفي عنده تقتصر على إفراغ الوجود من كل دواخله وأعماقه بعد تجريده من القيم والمعاني، وذلك بإدماجه في لعبة الاختلاف المطلق حيث تنتفي كل الماهيات والمقابلات.

يمثل الخطاب (الميتافيزيقي) حقلاً تطبيقياً لمشروع دريدا التفكيكي، وذلك بتعقب ما يسكن هذا الخطاب من فجوات وتناقضات ملازمة لحركة مجازاته واستعاراته من أجل تفجيره من الداخل لصالح دوامة من الفراغ المطلق. فالحقيقة وفقاً للمنهج التفكيكي ما هي إلا مجرد فاعلية للدلالة اللغوية، وفنون البلاغة التي لا تربطها أية علاقة بمدلول أصلي، لأنه ما من دلالة عنده إلا وتقضي إلى دلالة أخرى إلى ما لا نهاية له. وقياساًُ على النص المكتوب –سواء كان فلسفياً أو أدبياً– الذي ينظر إليه دريدا على أنه شبكة من الاستعارات والبناءات المجازية التي لا تؤدي إلى مدلول نهائي، فإن "نص" الوجود هو نفسه عبارة عن إحالات ومجازات لا تحمل في ذاتها أية دلالة أو قيمة ثابتة ونهائية. وتأسيساً على ذلك فإنه لا وجود لمسافة تفصل بين الفكر والوجود، مثلما لا توجد مسافة تفصل بين الكاتب ونصه، لأن كل ما يوجد في نهاية

المطاف لعبة متناسلة من تأويلات ليس الكاتب إلا لحظة من لحظاتها، كما لا توجد قراءة نهائية للنص لأنه ما من قراءة إلا وتنفتح على قراءة أخرى، وما من تأويل إلا ويؤدي إلى تأويل آخر دون حد أو نهاية.[15]

وفي محاولة لتجاوز دوامة الفراغ التي وقع فيها الخطاب الفلسفي الغربي في هذا القرن خاصة، انتدب الفيلسوف الألماني **يورغن هابرماز** نفسه –تواصلاً مع التراث النقدي لمدرسة فرانكفورت– إلى إعادة بناء مشروع الحداثة الغربي وإخراجه من مضايقه واختناقاته، بالاستناد إلى التراث النقدي لفلسفة عصر التنوير في حد ذاتها على النحو الذي بلورته النقدية الكانطية والهيجلية والماركسية خاصة. وينطلق هابرماز من مقولة أن "الحداثة هي مشروع غير مكتمل وناجز"،[16] وذلك ما يجعلها عرضة للمراجعة والتدارك والتجاوز البنّاء لا الهدمي. ومن المعلوم أن مسار الحداثة من وجهة نظر **هابرماز** ومدرسة فرنكفورت عامة، يعد ثمرة مشوهة ومناقضة لقيم العقل الغربي الذي بني في أصله على بُعد النقد والمراجعة. فقد بين من قبل كل من **هوركايمر وأدورنو** في أبحاثهما النقدية عن المجتمع الصناعي الغربي في مرحلته المتقدمة أن الضحية الكبرى في هذا المجتمع هو العقل الغربي ذاته، وذلك بحكم طغيان "الثقافة المصنعة" التي تعمل على تخدير الأفكار وإفقادها كل محتوى نقدي وتشيئة الوجود الاجتماعي للأفراد بتحويلهم إلى مجرد أدوات استهلاكية بغاية تثبيت النظام الرأسمالي وإعادة إنتاجه بصورة مستمرة. وقد بين **هربورت ماركيوز** في دراساته النقدية للنظام الرأسمالي الأمريكي طبيعة الآليات المتحكمة في هذا النظام وانتهى هذا المفكر إلى أن هذا النظام المغلق يعمل على إدماج الأفراد والجماعات في نسقه بصورة قسرية وخفية من خلال:

1- العمل على ترويض مختلف القوى الاجتماعية والسياسية داخل النسق القائم اعتماداً على إشاعة مردودات الوفرة الناتجة عن الضخ الخارجي المتأتي من "الأطراف". وقد أدى ذلك إلى إعادة تذويب أغلب القوى الاجتماعية وتفسيخها لصالح الطبقة الرأسمالية المهيمنة، بما في ذلك الطبقة العاملة التي لم يعد من طموحاتها ولا من مصلحتها إنجاز التغيير.

---

15 لمزيد من التفصيل يمكن العودة للكتاب الرئيسي لجاك دريدا الكتابة والاختلاف في نسخته الأصلية الفرنسية أو في ترجمته العربية عن كاظم جهاد دار "توبقال" بالمغرب.

16 انظر مقدمة كتاب الخطاب الفلسفي للحداثة باللغة الإنجليزية:

Habermas, Jurgen: The Philosophical Discourse of Modernity, Polity Press (UK), P. ix

2- إدارة الغرائز البشرية وتوجيهها بشكل منهجي ومبرمج لصالح النظام الاستهلاكي للسوق، وبذلك أصبح إنسان الحضارة العصرية مجرد آلة تحت تصرف السوق الاستهلاكية وفي خدمتها بصورة غير واعية، خاصة مع تزايد سطوة وسائل الدعاية والإعلام وتأثيرها. وقد نتج عن ذلك ما يسميه ماركيوز ب"الإنسان ذي البعد الواحد".

3- تطوير أنظمة دقيقة ومعقدة للرقابة والتوجيه الظاهرة والخفية عبر مد شبكة من المؤسسات البيروقراطية التي تتحكم فيها الدولة بشكل غير مباشر، ومن خلال استخدام الأجهزة التقنية المتطورة، التي وضعت تحت تصرف أجهزة التوجيه والرقابة، الأمر الذي جعل الأفراد يستبطنون هذه السلطات وينصاعون لها بصورة طوعية وغير واعية.

رؤية مغايرة لفكر الحداثة

على الرغم مما أبداه العقل الغربي من قدرة فائقة على نقد مواريثه وتقويم آلياته ومساره الداخلي -هذا النزوع النقدي يستمد في الحقيقة جذوره من سياق التجربة الداخلية للعقل الغربي نفسه الذي تأسس في بُعد من أبعاده الأساسية على قيم النقد والمراجعة، الأمر الذي ليس له ما يضاهيه الآن في أية ثقافة أخرى-، إلا أن هذه النزعة النقدية ظلت مع ذلك تتحرك بوعي أو بدون وعي-حتى في أشد حالتها جذرية- داخل الحدود العامة لأنظمة المعرفة الغربية وفي إطار منظومتها الخلقية والقيمية الخاصة. ويمكن ملاحظة ذلك في الوجوه الآتية:

1- على مستوى الأرضية الفلسفية بقي فكر الحداثة وما بعد الحداثة منتظماً داخل البناء الصميمي للعقل الغربي. ولذلك فإنّ أقصى ما خلفته تلك المحاولات النقدية بما فيها تلك الأكثر جذرية -مثلما هو الحال مع نيتشه وهايدحر- هو تراث تمردي وعدمي يكتفي بالاحتجاج الفلسفي والهدم دون البناء. ومن ثم فإن هذه النقدية وإن تمكنت من إرباك أساسيات الفكر الغربي والتشكيك في بدهياتها وكونيتها -وهو أمر على درجة من الأهمية-، إلا أنها مع ذلك لم تستطع زحزحة هذه الأساسيات تماماً من مواقعها الراسخة، وفي مقدمة ذلك قيمة العقل الغربي وخاصيته، إذ بقي محافظاً على ثوابته (الإبستمولوجية) والتاريخية التي يمكن كشفها في الأبعاد الآتية:

أ- إنه عقل تجريدي يستمد جذوره التاريخية من المواريث اليونانية التي تم إعادة بنائها وتمثلها في صلب التقليد العقلاني لفلسفة الأنوار. فعلى الرغم من عمليات التعديل الجذري التي خضع لها مسار العقلانية الغربية منذ القرن السابع عشر وخاصة في القرن الثامن عشر، إلا أن هذا التعديل لم يجازف بالبناء الصميمي للعقل الغربي الذي بقي نزّاعاً للتجريد والترميز الرياضي، صحيح أن فلسفة ديكارت وكذا كانط تعد علامات بارزة على القطيعة مع التراث المدرسي خاصة في وجهه الأرسطي، ولكنها في الوقت نفسه لم ترتق إلى القطيعة مع مواريثها اليونانية جملة؛ بل إن عملية تخطي الفكر المدرسي المهيمن في العصور الوسطى كانت تتم بالاستعانة بالتراث اليوناني نفسه الذي تم تفعيله وتنشيطه منذ عصر النهضة. وقد كان من مضاعفات هذا العقل التجريدي وآفاته اختزال الحقيقة في وجهها الصوري المنطقي، واستبعاد مجالات وحقول أخرى من حيز المعرفة الإنسانية، هي بكل تأكيد من صميم الوجود الحي للإنسان، ولا تقل أهمية عن النمط التعقلي الذهني، إن لم تكن أهم وأرحب منه، وذلك من قبيل الحدس والإلهام القلبي والتخيل وغيرها مما جرى وضعه في خانة "الوهم" والمعارف العامية المناقضة للمعرفة العلمية والعقلية اليقينية.

إن العقل في حيز الثقافة الغربية يتحدد بوصفه ذاتاً مخصوصة ومستقلة عن موضوعاتها الخارجية التي يتم تمثلها بصورة إدراكية تجريدية (كما هو الشأن عند ديكارت وهيجل مثلاً)، أو تجريبية رياضية (كما هو الشأن عند لوك وهيوم مثلاً)، وهو بذلك ليس فاعلية إدراكية مخصوصة من بين الأفعال الأخرى التي يأتيها الإنسان بوصفه وجوداً حياً كفعل السمع والقيام والإيمان القلبي وهلم جرا،[17] بل بوصفه كياناً جوهرياً قائماً بذاته.

ب- إن العقل الغربي عقل وضعي يستبعد العامل الديني والخلقي، وذلك استناداً إلى مرجعية علمانية وضعية ورياضية علمية، حيث أن الوعي الغربي لا يسلم لغير سلطان العقل في مجال يعد حداً من حرية الإنسان وفاعليته. وقد كان من المضاعفات الخطيرة لهذا التوجه أن استقل هذا العقل بذاته ووفق آلياته الداخلية الخاصة بصورة مجردة عن كل غايات إنسانية. فالعقل الذي كان محل إجلال وتقديس من لدن الإنسان الغربي قد تحول مع تقدم العلم والتقنية إلى مجرد "عقل أداتي" -حسب تعبير الفيلسوف الألماني

17 طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1994، ص246.

يورغن هابرماز- انحسرت مهمته الأساسية في "ابتداع الأنسقة الشمولية وأدوات السيطرة والإخضاع". وقد بين "هوبركايمر" من قبل كيف أن مشروع الأنوار والحداثة الذي كان في جوهره "تجسيداً لقيم العقل الموضوعي" قد استحال ثمرة مناقضة لمسيرة هذا العقل ومجرد مسوخات وتشوهات.

وفي مواجهة هذه المعضلة يقترح **هابرماز** وضع آلية ضابطة وموجهة لهذا العقل حتى لا ينحرف عن مبادئه وغاياته الإنسانية، وذلك استناداً للفاعلية النقدية التي تعد عنده من أساسيات العقل الأنواري الغربي، وهو ما عرف عنده بالنظرية التواصلية (communicative action) . ولكن السؤال المطروح هنا هو: إلى أي مدى يمكن التغلب على هذه الصعوبة استناداً إلى التوجيه النقدي؟

من الواضح أن هذه المعالجة على الرغم من وعيها العميق بمآزق العقل الغربي واختناقاته، إلا أنها ظلت تتحرك داخل ثوابت الوعي الغربي ذاته الذي تعوَّد على إدراج الموضوع الخلقي ضمن مشاغل واهتمامات هذا العقل تواصلاً مع التقليد الفلسفي اليوناني الذي يصنف المبحث الخلقي ضمن دائرة "الحكمة العملية" التي هي بدورها جزء من المبحث الفلسفي النظري، أي: إن هذه المعالجة رغم وعيها العميق بمكامن أزمة الحداثة الغربية ومصادرها، إلا أن إجابتها لم تقدم شيئاً جديداً، مكتفية بالإحالة إلى الأصول والثوابت الأولى.

ولا نحسب هنا أن ما ينقص فكر الحداثة هو تقليد النقد أو ضمور الفاعلية العقلية، وإنما جوهر المعضلة يتمثل في حركة التباعد والمفاصلة الحادة بين العقلي والخلقي، عدا خلقية النفعية. ولا نحسب كذلك أن ما يسمى بالخلقية العقلية أو المدنية أو الطبعية قادر على حل هذه المعضلة. وبعبارة أوضح نقول إ إمكانيات الحل لا تجد مصدرها في الفلسفة أو في العلم بل في الدين لأنه وحده القادر على مد الإنسان بخلقية ثابتة ومحايدة.

2- يؤسس فكر الحداثة الغربي -على اختلاف توجهاته ومنحدراته- على قيمة أساسية، هي المركزية التي أسبغت على الإنسان في المنظور الغربي. وقد عُبِّر عن هذه المركزية بأشكال مختلفة، منها تأكيد مركزية العقل الإنساني ووحدته بوصفه المصدر الوحيد للتشريع المعرفي أو الخلقي، ومنها كون الإنسان مصدراً وحيداً للفاعلية التاريخية وأداة التحكم في العالم والأشياء؛ فإذا كان إله الكنيسة قادراً وفاعلاً فإن الإنسان الحديث أصبح بإمكانه تجسيد هذه القيم "على سطح الأرض" دونما حاجة إلى قوى غيبية خارجية.

لقد كان من نتائج استبعاد الفكر الكنسي القديم الذي كان يدور حول موضوع "اللاهوت" أن تم وضع الإنسان موضع الإله ذاته، بعد أن أضيفت إليه لاحقاً كل الصفات والخصال التي كانت تُحمل على الإله في الفكر الكلامي المسيحي، وبذلك تم وضع "لاهوت الأرض" مقابلاً للاهوت السماء، ومملكة الإنسان في مقابل مملكة الإله. ومن المؤكد هنا أن ما سجله الإنسان الغربي من انتصارات تاريخية وفتوحات فكرية وعلمية جبارة خاصة في القرنين الماضيين قد غذّت في نفسه ووعيه هذا الإحساس المتضخم بالذاتية الإنسانية، مقابل مشاعر التضاؤل والتصاغر التي كانت تستولي عليه. وهكذا فالوعي الغربي لم يكتف بإعادة الاعتبار للإنسان وتخليصه من مختلف إكراهات العصور القديمة، بل أصبح الرهان الأكبر يتمثل في تأليه الإنسان من خلال تفجير قوى الفعل فيه إلى حدودها القصوى، وذلك ما يفسر العلاقة الوثيقة التي تربط بين مفهوم الإنسان، وقيمة القوة في الثقافة الغربية الحديثة. وستقوم فلسفة نيتشه فيما بعد بتلخيص هذه المعاني وتكثيفها من خلال مفهوم "الإنسان الأسمى" الذي هو نوع من التماهي المطلق في قيمة القوة، وتمثل لمعنى الألوهية بداخله (إرادة القوة). فالإنسان الحديث الذي كان يبتغي السيطرة على العالم انطلاقاً من مقدّرات القوة في داخله كما ظهر عند **ديكارت** قد تحول مع **نيتشه** إلى ذات حالة في القوة المحضة وعارية من كل معان ومضامين خلقية عدا خلقية القوة.

يؤسس هذا المفهوم المركزي للإنسان تصوراً موازياً لعلاقته بالطبيعة ونظام الوجود عامة ويقوم على معنى المخاصمة والتحدي، ويجعل الطبيعة موضوعاً للفعل والتوظيف النفعي على مقتضى أهداف الإنسان وغاياته واستناداً إلى قوة العلم والتقنية. وهذا التصور له جذوره الواضحة في المواريث الإغريقية القديمة التي تصور الإنسان في موقع التحدي للآلهة أو مخادعتها، وكذلك في موقع المصارعة للطبيعة ومناكفتها، وهذه الصورة التي تجليها الأساطير الإغريقية القديمة حيث يتحايل "**برومثيوس**" على الآلهة لاختطاف نار الحكمة من بين أيديها، وينتصب "**فاوست**" متسمراً على صخرته الصلبة من فوق الهضاب الشاهقة لتحدي الآلهة، ويقف "سيزيف" متحدياً قسر الطبيعة من خلال حركته العابثة التي لا تكلف عن معاودة إلقاء حجره إلى قمة الجبل دون كلل أو توقف.

إن الإنسان الغربي لم يعد في موقع المتذوق أو المعبد للطبيعة، بل أصبح في موقع الفاعل المتسلح بقوة العلم، وهو المعنى الذي سبق لديكارت أن عبر عنه بصورة واضحة في مقولته الشهيرة التي ضمنها كتابه التأملات: "أريد أن أجعل من الإنسان سيد الطبيعة ومالكاً لها". وعلى الرغم مما يحمله هذا التصور الجديد من مناح إيجابية كان من نتائجها ما شهدته الحضارة المعاصرة من ثورات هائلة على مستوى المكتشفات والفتوحات العلمية الجبارة وقدرة الإنسان على "التحكم" في مجريات الطبيعة بعدما كانت موضوعاً ملغزاً ومليئاً بالأسرار والأرواح الخفية التي لا يمكن التغلب عليها إلا بضروب من السحر والتنجيم، إلا أن ما لا يمكن إغفاله أو إخفاؤه في الوقت نفسه هو أن هذا التصور الصراعي لعلاقة الإنسان بالطبيعة أو بنظام الوجود عامة قد كانت له عواقبه الوخيمة التي لم يكن من اليسير تداركها على مستوى الحضارة المعاصرة خاصة في مرحلتها المتقدمة. فقد أصبح العلم في خدمة التقنية إلى حد التماهي التام معها تقريباً، وأصبحت هذه الأخيرة مجردة من كل ضابط خلقي ومعنوي، عدا قيمة القوة والسيطرة بلا حدود؛ وبذلك انفردت التقنية العلمية بمعقوليتها الخاصة القائمة على قيم القوة والسيطرة، وتحول الإنسان الغربي هو ذاته إلى مجرد حلقة في رهان القوة، ولم تعد له القدرة على التحكم فيها أو ضبطها. وهذه الظاهرة تمثل ما أسماه الفيلسوف الألماني **هايدجر** انقلاب التقنية على الإنسان بعد أن أصبحت المعرفة خادمة لقيم السيطرة من أجل السيطرة لا غير.

فالحضارة الغربية التي بنيت في أساسها على الاحتفاء الباهر بالإنسان وإحلال ملكاته الطبيعية والعقلية، قد انتهت من مرحلتها المتقدمة مع سيطرة الآلة إلى سحق هذا الإنسان تحت وطأة النسق الإنتاجي المركب والمعقد، وتحويله إلى مجرد قطعة إنتاجية في خدمة جودة نجاعة التقنية واستمرارية النسق القائم، ولم يكن المشهد البائس لنموذج الإنسان الذي يعتصره النسق الآلي في الغربية؛ ولم يكن تكديس ترسانة التسلح بصورة متصاعدة وتوازنات الرعب وتلويث البيئة وتخريبها إلا الوجه الأجلى لما ذكرنا، ذلك أن رهان القوة الذي كان مدفوعاً في البداية نحو الطبيعة قد ارتد على الإنسان نفسه في صورة حروب مدمرة وضروب مختلفة من القهر والاستعلاء. وتعد مشاهد التوسع الاستعماري والتمييز العنصري وإخضاع القوي للضعيف الوجه الأبرز لهذا المسار من التطور بعدما تحول العالم في سلم التطور المتصاعد على مستوى التراكم المادي والاستهلاكي إلى ساحة صراع لا حدود أو حواجز لها. ولم يعد بمقدور الأخلاق الإنسانية الطبيعة سواء ضمن صورها المثالية

أو حتى المادية أن تضبط مسلكية الإنسان الذي تحول إلى ما يشبه الوحش الكاسر الذي يريد أن يستحوذ على كل شيء ويوظف كل شيء لإثبات قيم التفوق والسيطرة.

3- الربط التلازمي بين الحداثة وبين النموذج الثقافي الغربي، وتتأسس عملية الربط هذه بصورة نمطية وخطية سواء كان الأمر بالنسبة لمشروع الحداثة الذي غالباً ما يتم قياسه على التجربة التاريخية للمجتمعات الغربية ومساراتها، أو بالنسبة لأرضيتها الثقافية التي غالبا ما يتم اختزالها في العقلانية الغربية. ومؤدى هذه الرؤية أن تحقيق الحداثة على مستوى المعمورة يقتضي "تصدير" النموذج الغربي بمختلف مكوناته الثقافية وخبراته التاريخية.

ويقدم (السوسيولوجي) الألماني "ماكس فيبر" مثالاً شاهداً على ما ذكرنا، حيث بيّن في سياق تحليله لنشأة المجتمع الغربي الحديث وصيرورته أن هناك علاقة غير عرضية بين ظهور هذه الحداثة وبين تشكل العقلانية الغربية في صورتها العلمانية أو ما يسميه "الثقافة الدنيوية الجديدة التي جاءت على أنقاض الفكر الديني القديم". وعلى الرغم من أن هذه العقلانية هي غربية المنشأ والمنحى عنده إلا أنه مع ذلك ينتهي إلى نزعها من أرضيتها الداخلية ليعرضها بوصفها نموذجاً كونياً يمثل "مصير العالم" من منطلق أن نمو المجتمعات وتطورها يرتبط بتجسيد مرتكزات التحديث وقيمه، سواء كان ذلك على مستوى الاقتصاد بظهور النظام الرأسمالي الذي يمثل قمة المعقولية الاقتصادية، أو على المستوى السياسي بظهور نمط الدولة الحديثة في صيغتها الغربية وذلك بظهور النظام البيروقراطي العقلاني الذي يمثل عنده قمة المعقولية السياسية.

ولم تكن صيحة الباحث الأمريكي **فوكوياما** التي بشر فيها "بنهاية التاريخ" بعد أن يدرك ذاتيته المطلقة مجدداً في صورة النظام الليبرالي الرأسمالي على أساس أنه النموذج الممكن والوحيد أمام الإنسانية بعد سقوط الخصم الشيوعي، لم تكن هذه الصيحة في حقيقة الأمر سوى دفعاً لهذه الرؤية التي عبر عنها **ماكس فيبر** - والمنحدرة في جوهرها من التراث "الهيجلي" والعقلانية الغربية الحديثة- إلى حدودها القصوى، وهي رؤية ما زالت لها ظلالها الواضحة والشاخصة في الأوساط العلمية والأكاديمية والسياسية الغربية. ويكفي أن نستحضر هنا نظريات التحديث والتنمية الخاصة بـ"العالم الثالث" التي يتم تلخيصها عادة في نمط من تحديث الشكل والمظهر عبر تكوين طاقم من الإطار الإداري والبيروقراطي لاستنساخ النموذج التحديثي في شكله التصنيعي

الغربي، حتى تكون الدول المسماة "بدول العالم الثالث" و"الدول السائرة في طريق النمو" منتظمة السير ضمن خط "العالم الأول" الذي كان لها السبق في "اكتشاف" قيم المدنية والحداثة وتجسيدها بصورة مطلقة؛ وكلمة "طريق النمو" و"العالم الثالث" تحمل في ذاتها الدلالة الكافية على هذه النمطية والخطية.

والمنحى نفسه تقريباً –وإن بصورة مضمرة– نجده عند الفيلسوف **هابرماز**. فعلى الرغم من تأكيده المتكرر أن "الحداثة هي مشروع غير مكتمل وغير ناجز"،[18] الأمر الذي يجعلها أكثر انفتاحاً على إمكانيات تاريخية متعددة، إلا أن هذه الإمكانيات التي يتحدث عنها، تبقى حبيسة دائرة المركزية الغربية وهذا الأمر يمكن أن نستشفه من خلال تكوين مشهد مركب لأعمال **هابرماز** منذ مؤلفه الأول "**العلم والتقنية إيديولوجياً**" إلى كتابه الأخير "**الخطاب الفلسفي للحداثة**". ولذلك كان المشروع النقدي الذي لازم الحياة الفكرية لهذا الفيلسوف محاولة لتجديد تجربة الحداثة الغربية، ومحاولة ضخها بمقومات الاستمرارية بتخليصها من مخانقها أكثر من أن يكون تجاوزاً جدياً لها، ومن هنا يمكننا أن نفهم كيف أن النزعة النقدية التي رسختها **مدرسة فرانكفورت** –التي يعد **هابرماز** من أهم أعلامها ومجدديها– ظلت تحاكم العقل الغربي في مختلف حقوله وإنتاجاته من خلال الدفاع عن هذا العقل ذاته وبالرجوع إلى تقاليده المتولدة عن عصر الأنوار حيث تعد الحداثة في مرحلتها المتقدمة "ثمرة مشوهة ومناقضة لمسيرة العقل الغربي الذي بنى في أساسه على مفهوم النقد".

فإذا ما سلمنا هنا بأن الحداثة هي مشروع غير مكتمل وغير ناجز فإنه يصبح من الشروط اللازمة لهذه الدعوى القول بتعدد وجوه الحداثة ومساراتها بحسب تعدد الخبرة التاريخية والمواريث الثقافية والرمزية للشعوب. وإذا ما أبرزت التجربة الراهنة للحداثة الغربية نوعاً من التساوق والتداخل مع ولادة العقلانية الجديدة التي تلازمت تاريخياً مع النزعة العلمانية، فإن ذلك ليس مدعاة للقول بوجود عقلانية كونية جامعة تجسدها العقلانية الغربية، أو بوجود نمط واحد للعقل على الجميع أن يتمثلوا معاييره وينضبطوا لأنظمته، بل هناك إمكانية للتعدد في "العقلانيات" بحسب تعدد ثقافات الشعوب وأنظمتها التصورية الخاصة، وبحسب تنوع خبراتها التاريخية. وإذا كانت الصيرورة الداخلية الثقافة الغربية قد أنتجت نمطاً معيناً من العقلانية، فإن ذلك

18 يورغن هابرماز: الخطاب الفلسفي للحداثة، مرجع سابق.

لا يعدو أن يكون سوى وجه من وجوه "العقلانية الإنسانية" التي لا يمكن ضبطها وتنميطها في مشهد واحد. ففي مقابل المصادرة على وجود عقلانية واحدة، فإننا نقول بوجود عقلانيات متعددة، ولا مجال للمفاضلة بين هذه العقلانيات على المستوى المعياري إلا بمقدار ما تسجله من منافع على مستوى "الأسرة الإنسانية".

وإذا كانت الحداثة الغربية قد تقاطعت وتعاضدت مع مسار العلمنة وتقليص الحضور الديني في مختلف أنشطة الإنسان الغربي ومشاغله، فإن ذلك لا يشهد لوجود قانون حتمي وكوني لا مهرب منه، بقدر ما يشهد على وجود تجربة لها ملابساتها وآلياتها وظروفها الخاصة. وبذلك ينفسح المجال أمام إمكانية الحديث عن عقلانية غير العقلانية الغربية، وعن حداثة غير علمانية أو مخاصمة للدين ضرورة إذا كان هذا الدين على درجة من الانفتاح والمرونة بما يؤهل أصحابه للمشاركة في العالم، والتحكم في معطياته انطلاقاً من موجهاته الخلقية والروحية ومبادئه الملهمة، أي: إذا كان هذا الدين أداة دافعة للحيوية واليقظة الفكرية والحضور في "هذا العالم"، لا اغتراب في "العالم الآخر"، وإذا كان سلطة هداية وتوجيه لا سلطة حجز ومنع، مثلما كان الأمر بالنسبة للديانة المسيحية الكنسية. ونحسب أن الإسلام هنا بخصائصه الإنسانية والخلقية وطبيعته الانفتاحية والمرنة يمتلك القدرة الكافية على بلورة تجربته الخاصة في "العقلنة" والحداثة، بل وتصويب وجهة الحضارة الإنسانية بمدها بقيم خلقية وروحية هي في أمس الحاجة إليها.

4- النظرة الخطية والمركزية للفكر وللتاريخ وهو نظرة تُماهي غالباً بين التجربة الغربية -على مستوى المعرفة وعلى مستوى الواقع التاريخي- والتجربة الإنسانية الكونية، حيث يكون مسار التاريخ الكوني ضرباً من التحقق المسترسل والمتواصل للمعقولية الغربية لكونها أكثر لحظات المعرفة والحضارة تطوراً و"تقدما". وعلى الرغم من أن مقولة التقدم قد أصبحت عرضة للنقض والمراجعة سواء من داخل الفلسفة أو العلوم الإنسانية -وخاصة (الأنتربولوجيا) الثقافية- التي لم تكتف بإعادة الاعتبار لثقافة المجتمعات البدائية ونزع طابع الاعتباطية عنها من خلال تأكيدها على ما ينتظمها من نظام ترميز وإحالات مركبة ومعقدة بل عملت على إرباك النظرة المركزية والاستعلائية للمجتمعات الغربية إلى نفسها؛ على الرغم ن كل ذلك فإن النظرة التي ما زالت مهيمنة على الوعي الغربي -بما في ذلك داخل الوسط التعليمي والأكاديمي- مشبعة بنزوعات التفوق

والمركزة. ويكفي للتدليل على ما ذهبنا إليه رصد النظرة الغربية لتاريخ المعرفة عامة، وبصورة خاصة على مستوى نشأة الفكر الفلسفي وتاريخه الذي يتم تركيزه وتكثيفه في المرحلة اليونانية بوصفها "لحظة المعجزة" الأولى، ومرحلة النهضة العقلية الغربية التي تعد "لحظة المعجزة الثانية". أما المراحل التي تتلمذ فيها فلاسفة اليونان –مثل أفلاطون– على الحضارة المصرية القديمة وثقافات الشرق المشبعة بالمواريث الدينية الإبراهيمية فلا يذكر لها أثر إلا في معرض التأريخ للحياة الشخصية لأفلاطون. وحتى التيار النقدي داخل تاريخ الفلسفة الذي شكك في ادعاءات هذه المعجزة، فإن أقصى ما فعله هو إعادة الاعتبار لفلاسفة السفسطة أمثال "بروتاجوراس" و"جورجياس" و"كاليكلاس" أو فلاسفة الطبيعة أمثال "طاليس" و"انكسمندر" وغيرهم؛ أما قبل هؤلاء فلا يوجد إلا الفراغ المطلق. وما بين المعجزة الأولى والمعجزة الثانية فإن أقصى ما يعترف به من فضل للثقافات الأخرى لا يتجاوز في أحسن الحالات حفظ التراث اليوناني أو نقله وتهذيبه. ومن المؤكد هنا أن هذه الرؤية تعكس نزعة خطية ومركزية لتاريخ المعرفة والحضارة، وبذلك يغدو اكتساب "الحداثة" وقيم "العقلانية" و"العلمية" و"التمدن"... مروراً لازماً وضرورياً عبر البوابة الغربية، ويغدو الهم الغالب على الوعي الغربي يتمثل في البحث عن كيفيات ومسالك لتصدير النموذج الثقافي الحضاري الغربي للشعوب "الأقل تحضراً". ولم تكن الشعارات والعناوين التي توارت خلفها موجبات الاجتياح الاستعماري الغربي إلا المثال الساطع على ما ذكرنا.

إن هذه الصورة التي رسمناها لا تقدم شاهداً كاشفاً لكل مساحات الفضاء الفكري والقيمي الغربي ومكوناته بقدر ما تعكس الوجه الأكثر بروزاً وشيوعاً فيه. وهذا يعني أننا لا ننفي وجود قوى مغايرة –داخل المؤسسة الأكاديمية العلمية وحتى داخل قطاع من النخبة السياسية والإعلامية– رافضة لهذه الصورة النمطية، ولكنها تظل أصواتاً مبحوحة وضعيفة الحضور قياساً مع الرؤية المهيمنة والمتجذرة داخل المؤسسة الرسمية الكبرى. [19]

---

[19] مما تجدر ملاحظته هنا أن الرؤية النقدية لفلسفة الحداثة والأنوار ظلت تراوح بين الجذرية التامة التي تريد اقتلاع كل أسانيد ومرتكزات الوعي الغربي على النحو الذي تشكل خلال القرون الثلاثة الأخيرة فلم تجد أمامها غير المتاهات والفراغ. ويقدم فكر نيتشه وهايدجر ووجودية سارتر والبيركامو وتفكيكية فوكو وجاك دريدا مثالاً حياً على ذلك، وبين نزعة بنائية تتخذ من النقد والمراجعة وسيلة لإعادة تركيب المفاهيم الكبرى الناظمة لحقل الثقافة الغربية انطلاقاً من التراث الفكري للحداثة نفسها ولذلك فإنها لم تفعل سوى تثبيت الأسس الأولى ومزيد ترسيخها أي ظلت تتحرك في نهاية الأمر داخل حدود ما تسمح به أنظمة المعرفة، والقيم الغربية ويقدم رموز مدرسة فرانكفورت مثالاً على ما ذكرنا.